

ZBIGNIEW KUDEROWICZ

Rewolucja i terror z perspektywy filozofii Georga Wilhelma Friedricha Hegla

W myśli współczesnej, w wyniku rozwoju politologii, zjawiska rewolucji, anarchii i terroru są rozpatrywane jako kwestie polityczne, kojarzone z władzą państwową. Politologia odeszła zatem od tradycji oświeceniowej i romantycznej z początku XIX wieku, kiedy zwracano większą uwagę na moralne aspekty polityki. Pomimo to warto przypomnieć ówczesny sposób myślenia z nadzieją, że uda się dzięki niemu wydobyć jakieś ważne strony życia politycznego. Wybór myśli Hegla nie jest przypadkowy ze względu na jej oryginalność i rozpatrywanie zjawisk politycznych z perspektywy etycznego doskonalenia ludzkości.

Świadomość wolności

Problematykę moralną Hegel rozpatrywał, jak wiadomo, na dwu płaszczyznach i odpowiednio w dwu częściach swego systemu: moralności (*Moralität*) i etyczności (*Sittlichkeit*). Moralność dotyczy motywacji działań i jednostkowych aktów wyboru, natomiast etyczność obejmuje zasady postępowania w skali społecznej, utrwalone w instytucjach (jak rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo). Przy czym Hegel nie separował

od siebie moralności i etyczności, podkreślał ich związek w procesie doskonalenia ludzkości, określając go terminem „świadomość wolności”.

Hegel kwestionował rolę indywidualnej wolności wyboru w ustanawianiu ogólnie ważnych zasad etycznych.

Należy bez reszty odrzucić – pisał – pogląd, jakoby wolność była wyborem między przeciwnymi określonościami tak, że, jeśli dane jest $+A$ i $-A$, to miałyby polegać na określeniu się albo jako $+A$, albo jako $-A$ i w ten sposób być bezwzględnie zależną od owego albo – albo¹.

Wybór jednej możliwości oznaczałby zależność od jej przeciwieństwa i stałą opozycję. Kryje się tu wedle Hegla pewien przymus psychiczny.

Jednostka nie ma mocy ustanawiania samodzielnie zasad postępowania. Jej „wolność konkretna” wynika z przynależności do zespołu zasad etycznych. Ta relacja nie oznacza przymusu, lecz przynosi wyzwolenie jej świadomości i możliwość poznania etycznych form zachowania i ich respektowania. Wolność wyboru traci swą arbitralność, lecz polega na świadomym odniesieniu się do zespołu ogólnych zasad, na ich interpretacji i ocenie. Pojawia się tutaj świadomość wolności.

W dziele doskonalenia ludzkości Hegel przyznał priorytet etyczności, co uzasadniał przekonaniem o ludzkiej rozumności, która przejawia się w traktowaniu zasad etycznych jako ogólnie obowiązujących i obdarzonych racjonalnym uzasadnieniem. Hegel przy tym eksponował zarazem, że system zasad etycznych, a również poszczególne opinie i oceny, nie są niezienne i jednoznaczne, lecz są interpretowane przez myślące jednostki wielorako. „W obliczu jasnego i określonego poznania musi skapitulować pusta nadzieja i formalny pogląd, czy to na absolutne prawodawstwo, czy to na wyrokowanie, które byłoby wolne od wpływu wewnętrzności sę-

¹ G. W. F. Hegel, *Ustrój Niemiec i inne pisma polityczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, Warszawa 1994, s. 72.

dziego”². Pomimo zróżnicowanych opinii nie opuszcza jednostki ludzkiej przekonanie o rozumności i ogólnej obowiązująności zasad etycznych.

Konkretyzując pojęcie etyczności, Hegel mówił o „ogólnym, czystym duchu danego narodu”³, który wobec jednostki przejawia się w obyczajach i prawach stanowionych. Ważne treści etyczne są, jego zdaniem, skoordynowane wobec sprawy suwerenności politycznej narodu i jej obrony nawet w działaniach wojennych i mobilizacji jednostek dla obrony suwerenności.

„Duch narodu” obejmuje także zasady regulujące działania różnych zawodów i ugrupowań zaspakajających rozmaite potrzeby. Powołując się na „ducha narodu”, Hegel podkreślał obiektywną treść zasad etycznych, które jednostki sobie uświadamiają i które stosują. Ale nie odbywa się to automatycznie, lecz poprzez ich własne, wolne decyzje. Gwarancją etycznej poprawności okazuje się świadomość wolności, która jest jakby ogniwem pośrednim między systemem zasad etycznych a postępowaniem jednostki.

Pojęcie świadomości wolności wymaga objaśnienia, gdyż współczesny czytelnik może je rozumieć opacznie i w sposób uproszczony. Hegel miał na myśli, jak sądzę, taką wiedzę o zasadach etycznych narodu, która odwołuje się do racjonalnej argumentacji i powoduje skuteczne akty wyboru, które wpływają na kształt etycznej całości. Świadomość wolności ożywia system etyczny. Służyła Heglowi do objaśnienia zmian w etycznej całości i postępu w moralnym doskonaleniu człowieka. Etyczność nawet skupiona wokół sprawy suwerenności narodu nie jest statycznym monolitem, gdyż jej składniki są przez jednostki różnie interpretowane i stosowane. Etyczna całość, ożywiona przez świadomość wolności, podlega pewnej dynamice. W etyczności występuje ciągle niepokój, gdyż przejawia się ona w świadomej działalności wielu jednostek, a ich rozumność pozwala uzyskać pewną integrację, ale nigdy absolutną tożsamość.

² *Ibidem*, s. 82.

³ *Ibidem*, s. 99.

W Heglowskich analizach moralnych aspektów życia społecznego można odnaleźć trzy główne typy przemian: rewolucję, anarchię i terror.

Rewolucja

Pojęcie rewolucji Hegel kojarzył nie tylko z rewolucją francuską z czasów swej młodości, kiedy jako student uważnie śledził wydarzenia we Francji, początkowo sympatyzując z rewolucjonistami, a później nabierając krytycznego dystansu. W berlińskich wykładach z filozofii dziejów posłużył się znacznie szerszym pojęciem rewolucji, stosując je w opisie przemian w starożytnej Grecji, których symbolem stał się Sokrates. Mówił także o rewolucji w charakterystyce wczesnego chrześcijaństwa.

Jakimi zatem treściami wypełniał Hegel pojęcie rewolucji jako etapu moralnego doskonalenia ludzkości? Każda rewolucja polegała na zmianach instytucjonalnych w stanowieniu i sposobie funkcjonowania zasad etycznych, zawsze chodziło o zasady regulujące stosunki społeczne i integrujące naród. Rewolucja przynosiła powszechne odrzucenie instytucji, które okazały się przestarzałe i były oceniane jako nieodpowiednie dla wyrażenia ogólnych przekonań. Odrzucała zasady, które wcześniej uważano za rozumne i ogólnie obowiązujące. Gdy zmieniała się świadomość wolności, wówczas dochodziło do przemian instytucjonalnych, które przebudowały styl życia społecznego.

W czasach Sokratesa i z jego inspiracji Grecy uznali zasady obyczajowe, uzasadnione tradycją za niegodne ludzkiej rozumności. Ich odrzucenie przybrało formę satyrycznej krytyki i komediowego ośmieszenia. Na miejscu przypadkowych obyczajów pojawiły się nowe wzorce, które poływały się na racje rozumowe. Hegel pisał:

[...] ustami Sokratesa została swobodnie wypowiedziana zasada świata wewnętrznego, zasada absolutnej niezależności myśli w sobie. Sokrates uczył, że człowiek winien sam w sobie znajdować i rozpoznawać, co jest słuszne i dobre, oraz że to, co słuszne i dobre, jest ze swej istoty ogólne. Sokrates zasłynął

jako nauczyciel moralności, ale jest on raczej wynalazcą moralności. Etykę posiadali Grecy już przedtem, ale co to są moralne cnoty, obowiązki itd., tego nauczyć chciał Greków dopiero Sokrates [...] Zasada Sokratesa okazuje się więc w stosunku do państwa ateńskiego zasadą rewolucyjną, swoistą bowiem cechą tego państwa jest to, że normą jego istnienia jest obyczaj, to znaczy nierozdzielność myśli i życia rzeczywistego⁴.

Rewolucyjny przełom w państwie ateńskim polegał na tym, że zamiast żywiołowego posłuszeństwa obyczajom, powoływano się na rozumowe zasady i racjonalne uzasadnienia. Potępienie i skazanie Sokratesa nie zniwelowało jego odkrycia rozumowych podstaw etyczności i doprowadziło do powstania nowych instytucji sądowych.

O tym, że nie każda zmiana instytucjonalna zasługuje na miano rewolucyjnej, świadczą Hegłowskie analizy dziejów Rzymu. Hegel na przykład oceniał, że przemiana republiki w cesarstwo była „wielkim przełomem”, który jednak „prawie niczego nie zmienił w jego [państwa] ustroju”⁵. Była to zmiana powierzchowna, która nie naruszała więzi opartych na formalnych przepisach. Dopiero chrześcijaństwo doprowadziło do nowatorskich, rewolucyjnych przemian. Zapoczątkował je Chrystus, pouczając o znikomości czynności wyznaczonych przez państwo i głosząc potrzebę rozbudzenia przekonań, które Hegel obdarzył mianem „ducha”, co można uznać za sferę wspólnoty kulturalnej. Zdaniem Hegla „w Chrystusie bowiem poznana została ta wieczna prawda, że istotą człowieka jest duch i że prawdę osiąga on tylko dzięki temu, że pozbywa się swej skończoności i oddaje czystej samowiedzy”⁶. Odkrycie wartości duchowych przygotowało rewolucję etyczną, co Hegel podkreślał, twierdząc, że „nigdzie nie przemawiano tak rewolucyjnie, jak w Ewangeliach”⁷.

⁴ Idem, *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, t. 2, Warszawa 1958, s. 78-79.

⁵ *Ibidem*, s. 150.

⁶ *Ibidem*, s. 171.

⁷ *Ibidem*.

Sama jednak Ewangelia i sam Chrystus nie dokonali rewolucji, która urzeczywistniła się dopiero wraz z powstaniem gminy chrześcijańskiej, która stała się wzorcem nowych instytucji i rozwinęła się w Kościół jako nową wspólnotę wyznaczającą nowy etap świadomości wolności. Chrześcijaństwo dokonało rewolucji, gdyż zniszczyło instytucje państwowo-prawne i zastąpiło je nową instytucją, która wyraża i propaguje zasady uniwersalne, chociaż w dalszych dziejach straciła poparcie racjonalnej zbiorowości.

Rewolucję francuską analizował Hegel kilkakrotnie zarówno w rozprawach politycznych z początku XIX wieku, w *Fenomenologii ducha*, a wreszcie w wykładach z filozofii dziejów. W tych omówieniach powtarzają się pewne wątki, wyrażane w różnych kategoriach. Genezę rewolucji upatruje w przemianach świadomości etycznej na temat ogólnych zasad. Nie ma w tej świadomości tożsamości poglądów. Pojawia się „etyczność względna, która swą realność posiada w indywidualach”⁸. Tę „realność” Hegel nazwał „realną praktycznością”, w której subiektywne doznania fizycznej potrzeby i przyjemności kojarzą się z tym, co obiektywne, czyli z pracą i posiadaniem. Z tej praktyczności powstaje prawo jako zespół nakazów i kryteriów oceny.

Dla wy tłumaczenia rewolucji ważne okazują się różnice w pojmowaniu systemu praw etycznych, kiedy pojawia się rywalizacja systemów prawnych o uznanie za ogólne i racjonalne. W *Fenomenologii ducha* sprzeczności przybierają postać przeciwieństwa kultury i wiary, oświecenia i przesądu, a również postać rywalizacji między władzą państwową, która eksponuje więzi i obowiązki polityczne, a bogactwem, które broni działań na rzecz wzajemnych korzyści (także gospodarczych) między jednostkami. Tę rywalizację rozstrzyga właśnie rewolucja, kiedy jeden system wartości okazuje się przestarzały i traci rozumny autorytet. Do rewolucji można odnieść Heglowską kategorię „znoszenia”. W toku rewolucji wyłania się nowy system wartości, który wyraża dobro ogółu i zachowuje częściowo dorobek rywalizujących stron.

⁸ Idem, *Ustrój Niemiec...*, s. 83.

W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel zarysował genezę rewolucji francuskiej w ostrzejszych barwach. Mówił o „chaotycznym spiętrzeniu przywilejów wbrew wszelkiej rozumnej myśli”⁹. Mówił o „królestwie bezprawia” i o „bezprawiu bezwstydnym”. Konflikt dwu systemów etycznych – polityki i bogactwa – osiągnął stadium, w którym „cały ustroj państwa okazał się jedną niesprawiedliwością. Zmiana stosunków musiała być z konieczności aktem gwałtu, ponieważ rząd nie podjął reform”¹⁰.

We Francji zmiany instytucjonalne przybrały postać agresji, gwałtu i przemocy. Ale zdaniem Hegla dla dokonania rewolucji agresywność nie jest niezbędna, o czym świadczą jego opinie na temat przemian w krajach protestanckich, w których doceniono rolę indywidualnych przekonań, potrzeb i interesów poza sferą polityki. W krajach protestanckich przełom ustrojowy dokonał się na drodze reform. Natomiast we Francji katolicyzm odmawiał przyznania autorytetu i znaczenia indywidualnym zainteresowaniom i potrzebom oraz zaostriżył konflikt stanów politycznie uprzywilejowanych z resztą społeczeństwa. Można zatem sądzić, że przemoc i agresywność nie stanowiły istotnej, niezbywalnej cechy rewolucji.

W swych wykładach Hegel omawiał też obszernie związek filozofii z rewolucją, eksponując inspirującą rolę myślenia o zasadach ogólnych w przygotowaniu rewolucji. Wygłosił tezę, że „pierwszym bodźcem do rewolucji była filozofia”¹¹. Wskazał myśl oświeceniową, która podjęła krytykę przestarzałych zasad i ich instytucji (między innymi krytykę Kościoła i absolutyzmu politycznego). Jego zdaniem, sami filozofowie nie spowodowali zniszczenia dawnego ustroju. Wnosili wiedzę o tym, co uległo zniszczeniu; „odnosili się destrukcyjnie do tego, co uległo już w sobie destrukcji”¹². Ale ta samowiedza była niezbędna dla podjęcia ludzkiej aktywności. Filozofia uzasadniła prawa człowieka, pogłębiła świadomość

⁹ Idem, *Wykłady z filozofii dziejów...*, t. 2, s. 343.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, s. 342.

¹² Idem, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 3, Warszawa 2002, s. 462.

wolności i wytworzyła nowe wyobrażenia o ogólnie ważnej, rozumnej etyczności. Bez tego sprzeciw wobec dawnych praw nie byłby możliwy. Zarazem Hegel zauważył, że filozofia obejmuje sferę myślenia abstrakcyjnego, nie ma więc siły sprawczej w obszarze etycznych instytucji. Mówił o myślicielach francuskiego oświecenia: „filozofowie ci w ogóle nie myśleli o rewolucji, życzyli sobie, domagali się ulepszeń [...] Mogli oni mieć tylko ogólne myśli, abstrakcyjne idee, myśli o tym, jak być powinno – mogli nie podawać sposobu realizacji”¹³. Hegel bronił ważnej tezy o tym, że bez przemian w etycznej świadomości żadna rewolucja nie byłaby możliwa.

W rewolucji dostrzegał aspekty tragiczne i destrukcyjne, był daleki od jej pełnej apologii i nie zajmował się nakłanianiem do rewolucyjnych działań. Uważał jednak rewolucję za pozytywne stadium dziejowego procesu ze względu na kreowanie przemian instytucjonalnych, służących postępowi świadomości wolności.

Terror i moralistyka

Aby zrozumieć stanowisko Hegla, warto zauważyć, że odróżniał rewolucję od terroru, chociaż w obu zjawiskach ma miejsce przemoc i gwałt.

W *Fenomenologii ducha* w rozdziale na temat moralności zawarł Hegel analizę świadomościowych podstaw terroru. Kojarzył terror z odmienną świadomością niż ta, która wiedzie do rewolucji. Rewolucja należy do przemian świadomości etycznej, która poszukuje kryteriów obiektywnych, przyjmujących formę ogólnych zasad prawnych. W terrorze natomiast wyraża się świadomość moralna, która troszczy się o intencje jednostek, o ich cnotliwość i szlachetność postaw, bez uwzględnienia obiektywnych, racjonalnych kryteriów. Moralista wypowiada arbitralne oceny na podstawie przypadkowej, własnej wolnej woli. Jeśli nawet posługuje się pojęciami obowiązku i poszanowania cnoty, to są to tylko słowa, które nie odnoszą się do etycznego systemu.

¹³ *Ibidem*, s. 463.

Moralności terroru Hegel zarzuca obłudę. Czytamy w *Fenomenologii ducha*:

[...] obłuda, jak zwykle się mówi, wykazuje swój szacunek dla obowiązku i cnoty właśnie przez to, że przybiera ich pozór i używa ich jako maski tak samo wobec własnej, jak i wobec obcej świadomości [...] obłuda jest zarazem z tego uznawania w mowie skierowana refleksyjnie ku sobie [...] w tym [...] zawarta jest raczej pogarda dla tego bytu samego w sobie oraz ukazywanie wszystkim jego nieistotności¹⁴. Moralność uznaje prawo i sumienie za „prawo jednostkowości i arbitralności”. Ten kto mówi, że w stosunku do innych postępuje zgodnie ze *swoim* prawem i sumieniem, mówi w istocie rzeczy, że ich źle traktuje¹⁵.

Hegel mówił też o dwu formach obłudnej świadomości: rzeczywistej (działającej) i oceniającej. Pierwsza to arbitralne określenie obowiązku moralnego bez wiedzy o wartościach ogólnych. Wtedy „obowiązek tkwi w słowach i ma znaczenie bytu dla innego”¹⁶, czyli jest rodzajem nakazu skierowanego do jednostki. „Jest obłudą, która chce, żeby wydawanie sądu było brane za rzeczywisty czyn i która dowodzi prawości przez wygłaszanie doskonałych przekonań zamiast przez działania”¹⁷.

Obłuda oceniająca to potępienie innych według dowolnie uznanych kryteriów, których nie stosuje się do samego siebie. Moralistę nazwał Hegel „kamerdynerem moralności”, gdyż ocenia postęпки nie wedle ich ogólnego znaczenia, nie wedle ogólnych obiektywnych zasad, lecz ze względu na „jednostkowe potrzeby i wyobrażenia”.

Moralność przejawia się także w pustych, dowolnych deklaracjach na temat cnoty i szlachetności. „Mówienie o cnocie jako takiej graniczy jednak często z pustą deklamacją, gdyż mowa jest wtedy o czymś abstrakcyj-

¹⁴ Idem, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. Nowicki, Warszawa 2002, s. 420.

¹⁵ *Ibidem*, s. 421.

¹⁶ *Ibidem*, s. 419.

¹⁷ *Ibidem*, s. 422.

nym i nieokreślonym, a poza tym mówienie takie ze swoimi uzasadnieniami i przedstawieniami zwraca się do jednostki jak do jakiejś arbitralnej woli i subiektywnego widzimisię¹⁸.

W starożytności widział Hegel zasadność wiedzy o cnotach, natomiast w okresie nowożytnym nauka o cnotach straciła w jego oczach swe znaczenie wobec rozwoju obiektywnych form etyczności. Wiedza o cnotach czerpie treści ze sfery popędów i indywidualnych motywów. Okazuje się bliska psychologii empirycznej, która, mówiąc o cnotach, utrwała moralność subiektywną.

W świadomości moralnej dominuje słowo, które nie zawiera racjonalnej wiedzy o etycznym systemie praw. Skutkiem moralności okazuje się odrzucenie etycznej, realnej wspólnoty między ludźmi. Pojawia się w jednostce kult samej siebie, czyli „piękna dusza” oraz „twarde serce, które istnieje dla siebie i odrzuca ciągłość z inną świadomością”¹⁹. Sprawcą terroru jest jednostka przekonana o własnej nieomyślności i prezentująca własne sądy jako oczywiste i bezsporne. Według Hegla taka moralistyka prowadzi do dezintegracji jednostek i atomizacji ich przekonań.

Wykłady z filozofii dziejów wykraczają poza analizę moralnych podstaw terroru, ukazują jego społeczne aspekty na przykładzie polityki jakobińców. Przyznanie roli moralnego autorytetu indywidualnej świadomości powoduje niepewność ocen i wprowadza w życie społeczne podejrzenia w sprawie szlachetności i cnotliwości poszczególnych jednostek. „Cnota ma teraz rządzić przeciw tym wszystkim, którzy sprzeniewierzyli się cnotcie. Cnota jest tu zasadą prostą i dzieli ludzi jedynie na takich, którzy mają właściwe przekonanie i na takich, którzy go nie mają. Ale ponieważ przekonanie może być rozpoznane i ocenione tylko przez inne przekonanie, przeto w rezultacie rządzi *podejrzenie*”. W czasie rządów Robespierre’a „do władzy doszły teraz *cnota i terror*; subiektywna cnota bowiem, która rządzi jedynie na zasadzie przekonania, prowadzi do najstraszliwszej tyranii”²⁰.

¹⁸ Idem, *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 165.

¹⁹ Idem, *Fenomenologia ducha...*, s. 424.

²⁰ Idem, *Wykłady z filozofii dziejów...*, t. 2, s. 349.

Świadectwem terroru była w oczach Hegla rezygnacja z sądowych form orzekania winy. Ale zlekceważenie ocen sądowych nie stanowi w heglizmie istotnej cechy terroru. Cały wywód Hegla i skojarzenie terroru z obłudą i cnotą świadczy, że terror stanowi sytuację, kiedy subiektywne przekonanie, nieskrępowane żadnymi ogólnymi prawami uzurpuje sobie obłudnie prawo do rządzenia ludźmi i ich życiem.

Wezwanie do cnoty oznacza dychotomiczną ocenę i arbitralny podział na cnotliwych i pozbawionych cnotliwych zalet, przy czym granice tego podziału nie są stabilne, lecz zależą od doraźnych odczuć. „Robespierre uczynił z cnoty najwyższą zasadę”²¹ i uznał się za wyrocznie cnotliwości, przekonany o własnej nieomyślności. Dokonał swoistej rewolucji moralnej, która oznaczała faktyczną deformację rewolucji jako zmiany instytucjonalnych warunków życia. Terror wprowadzał rządy według arbitralnych wyobrażeń, które zmierzały do ujednolicenia postaw jednostek według jednego wzorca cnotliwości.

Hegel nie uważał terroru za przypadkowy wybryk historii, lecz za ekspresję indywidualnej wiary w słuszność przekonań i za próbę narzucenia ich wszystkim. Terror nie polega przy tym na anarchii, którą Hegel kojarzył z brakiem centralnej władzy lub jej słabością, co wiąże się z obniżeniem zainteresowań ogółu obywateli sprawami całego kraju i załamaniem się wyobrażeń o tym, co dobre dla ogółu, dla państwa i publicznej etyczności. Dla Hegla anarchia objawia się lekceważeniem udziału w wyborach do organów władzy państwowej, niską frekwencją wyborczą i przekazywaniem praw politycznych bogatym na drodze przekupstwa. W stanie anarchii zainteresowania prawne dotyczą funkcjonowania partykularnych instytucji, które rywalizują między sobą. Przykłady anarchii Hegel wskazał w artykule *O angielskim projekcie reformy wyborczej* z 1831 roku, mówiąc o politycznej korupcji przy wyborach do angielskiego parlamentu i o ustroju monarchii konstytucyjnej we Francji, w czasach Restauracji, kiedy udział w wyborach obniżył się wyraźnie, świadcząc o braku zaintere-

²¹ *Ibidem*.

sowania i szacunku dla państwa jako suwerennej całości. W stanie terroru władza jest dość silna, znacznie silniejsza niż w stanie anarchii, ale jest ona skupiona w rękach jednostek, które przedstawiają obłudnie swe przekonania jako absolutnie i powszechnie ważne i same wierzą w swą dobroć. Stan anarchii to brak posłuszeństwa wobec instytucji centralnych, natomiast terror prowadzi do wymuszania posłuszeństwa deklamacjami o cnocie i moralnymi potępieniami. Celem władzy terroru okazuje się zniszczenie tych, którzy mają inne przekonania.

Hegłowska refleksja skupiała się na moralnych aspektach rewolucji i terroru, na ich znaczeniu dla moralnego doskonalenia ludzkości. Z perspektywy jego filozofii rewolucja dzięki zmianom instytucjonalnym poszerza świadomość wolności, otwiera nowe możliwości wyboru i nowe formy racjonalnego działania. Terror natomiast ogranicza świadomość wolności, sprowadza wybory moralne tylko do popierania tego, co uchodzi za cnotę. Przy pomocy obłudnych zapewnień o szlachetności swych intencji terrorystyczna władza powoduje zanik świadomości wolności.

Hegel był przekonany, że siła ludzkiego rozumu przezwycięży terror: w przypadku Francji rozum przybrał postać państwa napoleońskiego, które zastąpiło rządy jakobinów i wprowadziło administrację państwową i nowy kodeks cywilny. W filozofii społecznej Hegel doszedł do ważnych konstatacji o tym, że instytucjonalne, racjonalne przemiany zachodzą dzięki rewolucji, natomiast zagrożenie wolnych relacji między jednostkami pochodzi z moralistyki narzucającej terrorem cnotliwe intencje. Te konstatacje sprzed 200 lat wydają się warte przypomnienia.

ZBIGNIEW KUDEROWICZ (ur. 1931), filozof, wieloletni wykładowca i dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, profesor emerytowany Uniwersytetu w Białymstoku. Autor książek: *Doktryna moralna młodego Hegla* (1961); *Fichte* (1962); *Światopogląd a życie u Diltheya* (1967); *Biografia kultury. O poglądach Jakuba Burckhardta* (1973); *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk* (1973); *Nietzsche* (1974); *Artyści i historia. Koncepcje historiozoficzne polskiego modernizmu* (1980); *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach* (1981); *Hegel i jego uczniowie* (1984);

Das philosophische Ideengut Polens (1988); *Filozofia nowożytnej Europy* (1989); *Polska filozofia pokoju. Historia idei pokoju w kulturze polskiej do 1939 r.* (1995); *Filozofia o szansach pokoju: problem wojny i pokoju w filozofii XX wieku* (1995); *Kant* (2000).